

O PATRIMONIO CULTURAL COMO UN ENFOQUE CRÍTICO NA LOITA POLA IDENTIDADE E A CONVIVENCIA¹

Sharon R. Roseman
Universidade de Memorial de Terranova

Resumen

En este artículo argumento que en la investigación del patrimonio cultural y el turismo es importante considerar el campo de la historicidad, la identidad y el concepto de la “política del reconocimiento” del filósofo canadiense Charles Taylor. Propongo que actualmente vivimos en una época que se esfuerza por conservar y defender el pasado. La lucha para proteger o conservar uno u otro elemento del patrimonio de una nación o de otro grupo social implica una afirmación de identidades, al mismo tiempo que la importancia del diálogo, que es un aspecto fundamental en el “reconocimiento” de unos por otros.

Palabras clave: patrimonio cultural, identidad, política del reconocimiento, Charles Taylor, turismo, antropología histórica.

Abstract

In this article, I argue that in the study of cultural heritage and tourism it is important to consider historicity, identity, and the Canadian philosopher Charles Taylor’s concept of the “politics of recognition”. I propose that we are currently living in a time when efforts are being made to conserve and protect the past. The struggle to protect or conserve one or another element of the heritage of a nation or other social group implicates the affirmation of people’s identities, while at the same time recognizing the importance of dialogue which is a fundamental aspect of the ‘recognition’ of Some by Others.

Key words: Cultural heritage, identity, politics of recognition, Charles Taylor, tourism, historical anthropology.

Recibido: 24/10/06. Aceptado: 27/11/07.

¹ Quero dar moitas grazas ó Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social da Universidade de Santiago de Compostela pola súa invitación a presentar este ensaio na

Introdución: O patrimonio cultural. ¿De quen? ¿Para qué?

Cando abordamos a temática do patrimonio cultural, é importante tomar en consideración cuestións como as seguintes: ¿cales son as partes integrantes que temos que ter en conta? ¿que ten que ver a promoción do patrimonio con outras actividades culturais, económicas, e sociais? ¿cales son os posibles riscos e posibles beneficios da promoción do patrimonio cultural, e sobre quen repercuten?

Todos nós temos ideas sobre “o noso pasado” pero é raro que pensemos nel con moita profundidade. Quizais, sen pararnos a pensar demasiado, podemos facer unha lista cos nomes dos obxectos, animais, lugares, acontecementos, personaxes, e valores que consideramos que pertencen ó “noso pasado”. Igualmente, podemos quizais apuntar os nomes doutros que “non pertencen” ó que chamamos “o noso pasado”. Temos outras ideas acerca de animais, acontecementos, valores, etcétera que pensamos que pertencen ó pasado “doutra xente”. Pero aínda que quizais podemos facer este exercicio un tanto á lixeira, temos que pensar nalgunhas cuestións claves despois de mirar o que incluímos nas nosas listas. ¿Cales dos personaxes, animais, sucesos, valores, lugares, e obxectos queremos gardar dunha maneira ou outra cara ó futuro? ¿Como se pode facer isto? ¿Por que? ¿E por que algúns e non outros?

Ás veces, parece que a loita para protexer ou conservar un ou outro elemento do “pasado” é bastante fácil, que o valor e o método para facelo son claros e fáciles de levar adiante. Pero iso depende sempre do contexto histórico. Por exemplo, actualmente vivimos nunha época que se esforza por conservar e defender o pasado. Pero nestes contextos, sempre existen conflitos entre grupos (ou sociedades) distintos que poden interactuar con estas loitas patrimoniais. Outras veces a loita acerca do patrimonio cultural pode ser menos fácil e os marcos deliñados acerca de que, por que, para quen, e como, poden estar menos claros.

Se se presta atención ós medios de comunicación, podemos atopar referencias ó patrimonio tódolos días. Estas poden aparecer como afirmacións de identidade dunha poboación ou outra. Ou se son máis fortes, poden aparecer como elementos nunha reclamación dos dereitos dunha poboación ou outra, dunha ou outra ideoloxía. Se se examinan estes exemplos con

primavera de 2005. Nesta ocasión, como noutras, aprendín moito dos comentarios de meus colegas ademais dos alumnos. Sobre todo, teño que agradecer a Nieves Herrero pola súa grande axuda con meu galego escrito nesta versión do ensaio.

coidado, pódense ver elementos de ironía e tamén de cambios importantes que están tendo lugar na significación do patrimonio.

Os *mesteños* de América do Norte. ¿Un símbolo de quen? ¿E de que?

Como pasa moitas veces, lendo un periódico nacional canadense hai pouco, encontrei un exemplo interesante que trata do patrimonio. O título do artigo (traducido do inglés orixinal²) era: “Como salvaron ós *mesteños*: Canadá acolle ós refuxiados equinos” (McLaren 2005). Este artigo apareceu na portada do periódico *The Globe and Mail* o 29 de abril de 2005. Na segunda parte do artigo na páxina A13, temos outro subtítulo: “Os cabalos son descendentes dos que foran traídos polos conquistadores españois” (ibid:A13). O artigo explica un caso interesante que cruza liñas nacionais e étnicas e tamén fronteiras internacionais. Un grupo afincado en Canadá, que se chama “Fundación para Rescatar ós Mesteños” (“Save the Mustang Foundation”) mercou nove cabalos ó “Bureau of Land Management” (“A Axencia da Xestión do Solo,” unha axencia do goberno central dos Estados Unidos). Agora os nove cabalos viven nun rancho en Harwood, Ontario, preto de Toronto. O artigo refírese a estes cabalos como “unha manada de *mesteños* salvaxes en perigo” (McLaren 2005:A1). Os cabalos vivían nunha zona do estado de Wyoming. O xornalista explícanos que se cre que os *mesteños* de Wyoming son descendentes dos que foron trasladados á América do Norte por Hernando Cortez en 1519. Daquela, aínda que hai *mesteños* vivindo noutras partes de Canadá e os Estados Unidos, pénsase que estes poden ser os primeiros “verdadeiros *mesteños* españois que pacen no territorio canadense” (ibid). “Seguen sendo os símbolos fortes e raros do *Afastadp Oeste* [dos Estados Unidos]” (ibid), cóntanos o artigo.

Era necesario rescatar os cabalos porque en decembro de 2004 aprobouse en Estados Unidos unha nova modificación da lei que “deixan matar sen limitación ós *mesteños* que teñen máis de dez anos” (ibid: A13). Con este cambio a lei revoga unha prohibición que durou trinta e catro anos. Isto permite que a carne destes cabalos salvaxes poida ser destinada ó mercado en Europa ou ás fábricas de comida de cans. Cada ano, miles de *mesteños* son acurrallados, capturados por que “os rancheiros se queixan de que os cabalos salvaxes compiten con seu gando polo alimento [que hai nas praderías enormes destas zonas do continente]” (ibid: A13).

² Todas as traducións do inglés ó galego son as miñas se non hai outra indicación.

Ó mesmo tempo que os nove cabalos eran mercados e trasladados a Canadá, o goberno estadounidense estaba investigando o caso da venda e matanza de corenta e un *mesteños* salvaxes á Tribo Rosebud Sioux de South Dakota hai pouco. Non está claro que esta venda e matanza fora conforme á nova lei aínda que parece que esta deixa vender para a matanza a 8 400 cabalos e burros (ibid: A1).

A chamada para protexer ós *mesteños* é tan forte, ou “rendible”, que unha compañía multinacional está traballando pola causa. Ford Motor Company fixou unha doazón en abril para salvar a cen máis dos cabalos de Wyoming. Este acto coincide co relanzamento do modelo do coche “mustang” que foi famoso hai algúns anos (ibid: A13).

En Harwood, un rancho de Ontario, un tal señor Bird que é coñecido como un dos mellores adestradores de cabalos no país está traballando cos nove cabalos de Wyoming: “A idea de adestrar os cabalos pretende mostrar que os *mesteños* máis vellos poden ser, de feito, domesticados e adoptados como mascotas” (ibid: A13). Bird explica que os *mesteños* son moi listos. Foi unha alegría para os canadenses que os cabalos non tiveran problemas na fronteira. O cineasta Albert Botha está traballando para establecer un santuario para os cabalos salvaxes en Canadá (ibid: A13).

Despois de ler este artigo mirei as páxinas web de dous organismos para intentar entender un pouco mellor a situación descrita. As páxinas web de “Save the Mustang Foundation” (A Fundación para Rescatar ós *Mesteños*), acabadas de establecer, son interesantes (<http://www.savethemustangfoundation.com/>). Unha páxina conmemora os corenta e un *mesteños* acabados de sacrificar, indicando que os *mesteños* son “símbolos de liberdade” e que “as bandeiras dos Estados Unidos e de Canadá ondean para renderlles homenaxe.” ((http://www.savethemustangfoundation.com/mustang_memorial_.79813.html). A mensaxe máis importante da fundación é que “Non podemos rescatalos a todos. Coa súa axuda só podemos rescatar un de cada vez.” (<http://www.savethemustangfoundation.com/>). Indica tamén que están facendo un documental sobre “Os Cabalos Salvaxes en América” coa compañía Primitive Pictures, Inc. de Canadá para describir o impacto do cambio da lei nos Estados Unidos que permite considerar a miles de *mesteños* como “animais excedentes” (“excess animals”) (http://www.savethemustangfoundation.com/Awareness_.79409.html). Na páxina web dise que este documental ilustrará como a loita para salvar os animais, para trasladar os cabalos salvaxes, coincide co peche da fronteira entre Canadá e os Estados Unidos para a exportación de vacas. O exemplo do paso dos cabalos pode servir como un modelo do esforzo para “superar o

conflicto entre dous países grandes” porque os activistas neste caso “poden ver máis aló dos temas puramente gobernamentais” (ibid). Se se miran as páxinas web da compañía Primitive Pictures, Inc., encóntrase tamén unha axencia de publicidade que fai deseños e produtos como anuncios e vídeos para clientes variados (<http://www.primitive.advertising.com/>). O señor Albert Botha, citado no artigo do *Globe and Mail*, ten experiencia en traballos para o cine, programas de televisión, e campañas para clientes como Honda, Audi, Ford, e Coca Cola, ademais das fundacións (http://www.primitive.advertising.com/creative_team_.1500.html). Entón as metáforas que se están usando na loita para rescatar os *mesteños* non son produtos impulsivos ou irreflexivos. Están ben pensados.

Se miramos este caso, atopamos uns símbolos e actores interesantes:

(1) Os *mesteños*. Símbolos para algunha xente dos pobos indíxenas do oeste. Aínda que había cabalos do xénero moderno *Equus* en América do Norte hai un millón de anos, desapareceron fai 10,000 anos (Borton 1977:9-10; Clutton-Brock 1992: 24). Foron reintroducidos como un elemento clave da invasión dos Europeos que viaxaban cara os continentes americanos coa idea de dominar ás poboacións indíxenas. Como nota Juliet Clutton-Brock, o medio de transporte foi importante para levar a cabo este plan de invasión (Clutton-Brock 1992: 181). Os cabalos son símbolos para algunha xente da “liberdade” do *Afastado Oeste*. Para activistas no campo dos dereitos dos animais, son vítimas e daquela símbolos da violencia e da avaricia do ser humano. Chámanlles “refuxiados”, outorgándolles ós cabalos a calidade de ser cuasi-humanos, de ser unha poboación “en perigo”. Para os Sioux, quizais serven como símbolos dos seus dereitos sobre o seu territorio ancestral. Son símbolos do sistema de sostemento pasado dos Sioux. Tamén son símbolos dos “conquistadores”, das nacionalidades europeas que chegaban ás Américas, roubando o territorio e ás veces matando xente indíxena. Entón, o *mesteño* pode ser tamén un símbolo do colonialismo. Os ranchos dos Estados Unidos tamén son símbolos das guerras entre os Estados Unidos e México (1846-48), sobre todo nas películas do “oeste” (*westerns*) de Hollywood do século vinte.

(2) Os Sioux. O artigo insinúa que son vistos por algúns como culpables pola venda e matanza dos *mesteños* para ganar diñeiro. A ironía é que esta venda de carne para o consumo humano pode dirixirse a mercados europeos, quizais a España, de onde din que os antepasados destes cabalos veñen.

(3) Os rancheiros. Están salvagardando o territorio de pasto para o seu gando doméstico fronte a competición dos animais salvaxes. Venden

a carne e outros produtos do seu gando ademais do gando mesmo. Poden ser vistos como os gardiáns dunha forma de vivir en perigo ou como os descendentes dos europeos que roubaron o territorio do continente dos pobos indíxenas, ou dos descendentes dos estadounidenses anglófonos que gañaron a guerra en contra dos mexicanos. Ou poden ser vistos por algúns activistas ecoloxistas como xente que impide sobrevivir as especies de animais salvaxes en perigo para protexeren a propiedade privada.

(4) Os activistas. Son de Canadá pero tamén teñen os seus afiliados nos Estados Unidos e quizais noutros países. Uns saben ben como lanzar unha campaña de publicidade (ou propaganda). Por exemplo, o cineasta Albert Botha. Entón, non estamos falando aquí duns activistas inxenuos.

(5) A Ford Motor Company. No nome da “responsabilidade social (social responsibility)” (McLaren 2005: A13), quizais poden vender moitos coches “mustang” á xente que queren conducir un símbolo da liberdade, de rapidez e de nostalxia polo “pasado”. Non estamos falando aquí tampouco dunha compañía inxenua.³

No campo do patrimonio cultural estamos sempre perdendo ó mesmo tempo que estamos recordando e gardando. É o mesmo na vida diaria. O presente é unha ponte entre o “pasado” e o “futuro” pero non é unha ponte fixa e ríxida feita de formigón, senón máis ben parecida a unha ponte de corda para cruzar un val ou un canón, que está sempre movéndose, balanceándose. Daquela, o patrimonio sempre ten algo que ver co futuro ademais de co pasado. Hai dous termos importantes que considerar en primeiro lugar para explorar estas conexións: a historicidade e a identidade.

A historicidade

Para entender como se manipula “o pasado” ou “a tradición” no campo de patrimonio cultural, é importante considerar que hai que determinar como se usa “o pasado” en xeral nun grupo ou sociedade. Na antropoloxía, hai bastante publicado sobre esta cuestión desde os anos 80 e 90.

³ Por casualidade, uns días despois de presentar este traballo no Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social da USC en maio de 2005, atopei un artigo da prensa publicado en *El Mundo* que trataba da actuación de Ford acerca dos cabalos. Foi publicado no apartado dedicado á ‘Economía’ e referíase máis que nada á doazón de Ford para salvar os cabalos (Lizundia 2005). No mes seguinte, apareceu outro artigo que explicaba como

No campo do que chamamos a antropoloxía histórica, hai diversas ramas. Marilyn Silverman e Philip Gulliver (1992) dividen a antropoloxía histórica en dúas categorías: a etnografía histórica e a antropoloxía da historia. Na primeira categoría *da etnografía histórica*, temos a aplicación da metodoloxía da etnografía ós arquivos e á historia oral para escribir a historia “do pobo”, o que se chama nalgunhas ramas da historia social “a historia desde abaixo”. Tamén, existe un corpo de obras sobre a investigación “das forzas”, das relacións entre sociedades, o poder e os discursos. Daquela nestes dous tipos de etnografía histórica, un tema sempre importante é o impacto do pasado no presente.

Na segunda categoría da *antropoloxía da historia* os temas que investigamos teñen moito que ver co concepto de historicidade ou a consciencia histórica (podemos falar tamén da identidade histórica.). Estes son temas moi importante para os antropólogos. Aquí estou falando de como, canto e cando a xente dun grupo, dun lugar específico, ou dunha sociedade en xeral pensa no pasado. ¿Cal é o rol que o pasado xoga en momentos determinados como por exemplo nos rituais formais e/ou na vida diaria? Tamén podemos investigar, como outra característica dunha cultura, as súas ideas sobre o pasado, a presenza ou ausencia relativa da “idea” do “pasado” nas súas vidas diarias e nas súas prácticas conectadas coas institucións máis formais. E, como con outras características culturais, a investigación da historicidade pode chegar a facer unha análise das diferenzas sociais dentro dun grupo ou dunha sociedade. Hai razóns que permiten explicar por que algunhas persoas suprimen determinados elementos do pasado mentres que outras queren subliñar a importancia de acordarse dos mesmos elementos.

Sabemos que a énfase xeral pola historicidade ou a consciencia histórica nunha sociedade pode cambiar coas épocas; por exemplo, as ideas acerca da historia poden xurdir nun momento conflictivo, sobre todo durante unha guerra. Pero é tamén importante recoñecer que a nosa maneira de analizar o concepto de historicidade afecta á historicidade mesma.

É evidente que o poder institucional (por exemplo, a administración, as escolas, as institucións relixiosas) utiliza ideas específicas para efectuar o control social (Foucault 1980[1972], 1995[1977]; Gramsci 1971). E moitas veces forma parte deste control a definición do pasado e a “tradición” ou patrimonio. O control sobre o contido e significación do pasado e “a

unha panadería compostelá facía o “merchandising” entre fogones” dunha “empanada Beckham” “en honor” do futbolista e “icona madridista” (El Correo Gallego 2005).

tradición” pode ser moi importante para os que queren adquirir e manter poder político e económico.

En 1975, o antropólogo Roy Wagner publicou o libro *The invention of culture* ou *A invención da cultura*. Foi un dos primeiros antropólogos que falou do que chamamos hoxe en día o construtivismo: a idea de que toda cultura constrúese constantemente ó longo dos anos e épocas. O construtivismo opónse ás teses do positivismo segundo as cales hai “feitos” e que se pode confirmar súa existencia con métodos transparentes e puros. O construtivismo nega tamén o esencialismo. As ideas de Wagner converxían ben coas do libro de ensaios coordinado polos historiadores Eric Hobsbawm e Terrence Ranger; *The invention of tradition* ou *A invención da tradición*, publicado en 1983 (e inclúe un capítulo por un antropólogo, Bernard Cohn). O tema xeral do libro é que primeiro, moitas “tradicións” que se di que son antigas son bastante recentes e segundo, as veces pódese mostrar que as “tradicións” de orixe recente son inventadas como “tradicións”. O proceso de invención pode ser ou bastante oficial e evidente ou menos claro; unha “tradición inventada” pode ser establecida con rapidez ou lentamente, durante moito tempo. Estas tradicións poden ser xestos, comportamentos que suceden dunha maneira ritual ou simbólica e que teñen normas: “A súa función é a de inculcar certos valores e normas de actuación por repetición, o que implica automaticamente continuidade co pasado” (Hobsbawm and Ranger 1983: 1). As tradicións en sí, incluíndo as “tradicións inventadas” poden devir “símbolos de loita” (ibid) de xeito que poden servir ás elites que queren distinguir entre o “pasado” e o “presente” para reforzar o seu poder (ibid).

Entón, na antropoloxía da historia, como na antropoloxía que trata dos rituais ou da agricultura, estamos investigando como se usan as construcións do pasado no presente. Este proceso pode incluír a análise da historia como un compoñente importante da ideoloxía, os exemplos da “invención da tradición”, e a antropoloxía da memoria (ou dos records).

A identidade e o recoñecemento

Hai vinte anos ou así, oíase bastante acerca da identidade en ramas de estudo académico tanto en antropoloxía como na sociedade en xeral. É importante centrarnos un pouco neste concepto tamén porque ten moito que ver coas actividades asociadas co patrimonio cultural.

Como propón Michael Winkelman en termos claros, “a identidade implica a totalidade dos conceptos que ten un acerca de si mesmo con respecto ós grupos de referencia, a presenza de múltiples grupos de referencia producindo múltiples aspectos da identidade” (Winkelman 2001: 288). O proceso de desenvolver a nosa identidade ou identidades é un proceso de diálogo, como subliña Mikhail Bakhtin nas súas obras de teoría literaria e Charles Taylor na súa filosofía. O facemos cos nosos parentes, veciños/as, e amigos/as e tamén nas esferas públicas (Taylor 1994: 32-35)

Pero podemos pensar nas accións das persoas que centran o seu obxectivo principal sobre a *súa identidade ou identidades*. Como dixen arriba, a historicidade pode formar parte das loitas políticas. Sucede o mesmo coas expresións de identidade. De feito, pódese dicir que toda historicidade ten algo que ver coa identidade. O problema fundamental é: cando afirmo e defendo o *meu pasado, a miña identidade, o meu patrimonio*, ¿a quen me estou dirixindo á parte dos outros membros de meu grupo ou sociedade? ¿E se estou defendendo unha identidade e simbolizando un pasado meu para *outros/as*, pensando no *meu*, como me acerco á identidade destes/as outros/as? En resumo, nun mundo multinacional e multicultural ¿como podemos valorar o dereito de todos de comunicar a súa identidade? E, segundo, ¿como podemos comunicar e tolerar as diferenzas, identidades e versións do pasado de todos? Propono aquí que o campo do patrimonio cultural ten moito que ver con estas cuestións básicas da sociedade e a democracia.

Quero referirme neste sentido a un ensaio importante sobre a identidade do filósofo canadense Charles Taylor. En 1990, o Centro Universitario para os Valores Humanos (University Center for Human Values) na Universidade Princeton invitou a Taylor a dar a conferencia inaugural. Nas palabras da directora do centro, a profesora Amy Gutmann, cando foi inaugurado, a cuestión central para este centro multidisciplinar era “que tipo de comunidades poden ser xustamente creados e sostidos da nosa diversidade” (Gutmann 1994: xiii).

O título da relatorio que presentou o profesor Taylor nesta ocasión, “The politics of recognition” ou “A política do recoñecemento,” converteuse nun termo bastante citado porque nos ofrece unha maneira de pensar en como se pode recoñecer “con respecto”--a expresión “con respecto” inserida despois de “recoñecer” é importante nalgunhas partes do texto orixinal--a diversidade nas sociedades multinacionais e multiculturais ó mesmo tempo que a igualdade ante a lei de todos os individuos. Taylor empeza coa idea de que o non recoñecemento (nonrecognition) ou o re-

coñecemento distorsionado (misrecognition) pode danar a outros, pode ser “unha forma de opresión” (Taylor 1994: 25). O peor é cando as persoas que sofren deste tipo de recoñecemento distorsionado adoptan unha imaxe negativa e destrutiva de si mesmos, un sentimento de odio ou opresión cara a si mesmos.

En épocas pasadas, non se falaba nin de “identidade”, nin do recoñecemento dela como o facemos hoxe, non porque as persoas non tiveran “identidades” nin a necesidade de ter o recoñecemento da súa identidade por parte doutros. Pero noutros tempos, as identidades principais das persoas dábanse por sentado. En continentes como Europa, por exemplo, as sociedades estaban divididas en xerarquías sociais. Por exemplo, quizais pertencías ó nivel da aristocracia ou dun nivel máis baixo. Na Ilustración, os autores como o filósofo francés Jean Jacques Rousseau empezou a falar da posibilidade de terlles estima a todos, e non só os do cumio das xerarquías antigas (ibid: 35). A posibilidade de gañar o respecto foi unha das claves fundamentais da idea de igualdade social de sociedades, como sucedeu na República Francesa do século dezaioito.

Pero nos dous séculos que seguiron á época de Rousseau, produciuse un conflito entre as ideas de igualdade entre todos e as ideas acerca da importancia de recoñecer “diferenzas” entre distintos grupos nunha sociedade. O que algúns chaman “a política da diferenza” é un movemento social moi importante da segunda metade do século vinte. Moitos pensan que esta política era necesaria nun clima de desigualdade e discriminación. Varios grupos minorados experimentaban que os valores liberais de igualdade de pensadores como Rousseau chegaron a ser a base dunha hexemonía que protexían as culturas e prioridades da maioría no nome da neutralidade (ibid: 43). Nalgúns países e contextos, a política de diferenza incluía programas de contra-discriminación ou “discriminación positiva”, facendo un esforzo para dar marcha atrás superando anos de discriminación en campos como a educación e o emprego. Noutros países, foi importante para *a supervivencia dunha cultura* a creación de leis e políticas para protexer a diferenza mesma, xa fora un idioma ou outra característica clave dunha cultura. A reacción en contra de tales programas foi forte nalgúns lugares.

Taylor sinala que existe un problema neste delineamento: ¿como se pode promover o respecto pola diferenza e a igualdade social ó mesmo tempo? En antropoloxía, sabemos que ten razón porque estudiamos a vida diaria da xente. Sabemos que hai individuos que “pertencen” a nacións ou culturas ou etnias distintas dentro dunha sociedade pero non queren estar restrinxidos ou limitados por esta identidade. Poden ter

outras identidades tan fortes ou poden estar atraídos unicamente por só parte dos valores e prácticas asociados con súa nacionalidade, etnia ou outro grupo. Tamén pode ser que non queiran ser “etiquetados/as” por unha denominación ou outra, que queiran relacionarse con outras/os na sociedade sen ter que marcar as diferenzas entre si. É posible que algún apoie a loita polos dereitos fundamentais dos grupos minorados e que ó mesmo tempo non queira ser sempre tratado como un representante de seu grupo.

Taylor ofrécenos a súa idea clave relacionada coa “política do recoñecemento”. El cre que nalgúns contextos é necesario defender os dereitos das etnias ou culturas minoradas pero tamén entende que nunha sociedade democrática é importante pensar na igualdade de individuos e non só nos dereitos e historias de grupos. É crucial que recoñezamos ós Outros/Outras porque estamos todos “formados polo recoñecemento” (ibid: 4) do que consideramos “o seu ou o noso”. As persoas relaciónanse por medio da comunicación ou diálogo, por medio de palabras ou de outros sinais (ou signos) sociais. Formamos a nosa identidade en relación cos outros, os cales comparten ou non a aspectos de nosas identidades. O que cambiou, di Taylor, é que a demanda ou solicitude de recoñecemento agora é moi explícita e este grao de claridade é necesario para promover o entendemento, o respecto, e a tolerancia duns para os outros. E non quere encadrar o seu argumento dentro das teorías, tamén importantes hoxe en día, de filósofos como Michel Foucault que mostran os vínculos entre o poder e o coñecemento. Taylor di que temos que distinguir entre o verdadeiro recoñecemento e un recoñecemento que pode supor un acto de menosprezar a alguén. Tamén, di que o recoñecemento do Outro non é equivalente á solidariedade có Outro (ibid: 70). A súa receita inclúe o recoñecemento da “parte limitada na historia do ser humano” (ibid: 73) que todos temos e a necesidade de considerar que o noso recoñecemento e coñecemento doutras culturas e tradicións poden chegar supor un “desprazamento de nosos horizontes” cara “á fusión dos horizontes” no sentido de Gadamer⁴ (ibid: 67, 73).

Daquela, está claro que a promoción do patrimonio cultural está relacionado co que Taylor chama nunha parte de súa conferencia, *a supervivencia cultural* (“cultural survival”, ibid: 63) e que isto ten moito que ver, tanto co recoñecemento de nosas identidades, como das dos doutros, tanto das de xente do propio “grupo” como das de xente bas-

⁴ Nos términos do filósofo Hans Georg Gadamer na versión inglesa, “fusion of horizons” (Hans-Georg Gadamer 1975: 289-290 citado en Taylor 1994: 67)

tante “distinta” (ou diferente). Se se pensa ben no caso, pódese dicir que a xente diferente pode ser non só xente viva doutras “culturas” senón tamén xente de épocas atrás, os nosos antepasados.

A historicidade, a identidade, e o patrimonio cultural: algúns exemplos

Ata agora, propúxenvos que para considerar o campo do patrimonio cultural con coidado, é importante incorporar os conceptos de historicidade, identidade, e “a política do recoñecemento” (de Taylor).

¿Cales son algúns das complicacións no xogo de identidades, historicidades, e esforzos para lograr o recoñecemento que se producen no estudo do patrimonio por parte dos antropólogos/as? En Antropoloxía existe bastante bibliografía sobre temas como o patrimonio e o turismo. Pero aquí quero subliñar só dous exemplos que se seguen directamente dos marcos trazados máis arriba: (1) a idea de que a actividade asociada coa promoción do patrimonio cultural, sobre todo o turismo, pode ameazar unha cultura en vez de reforzala; e (2) a cuestión de para quen se promove ou se defende o patrimonio cultural: para si mesmo/a, para os Outros/as Outras, ou para os dous?

En 2004, Elisabeth Kirtsoglou e Dimitrios Theodossopoulos publicaron un artigo titulado ““They are taking our culture away”: tourism and culture commodification in the Garifuna community of Roatan” (“Lévannos a nosa cultura: o turismo e o “márketing” de cultura na comunidade Garifuna de Roatan”). Neste artigo, os autores examinan o caso dos Garifuna que viven en Punta Gorda, un lugar na illa de Roatan, que pertence a Honduras en América Central. A idea do márketing de cultura, ou facer dunha cultura mercancía, apareceu quizais por primeira vez nun artigo de 1977 de Davydd Greenwood sobre a recreación da batalla entre os vascos de Fuenterrabía e os franceses en 1638, un ritual que se chama Alarde. Este artigo foi publicado nun volume de ensaios sobre a antropoloxía do turismo, *Hosts and guests* ou *Anfitrións e invitados* (Valene Smith 1977). En 1989, revisou este artigo e concluíu que a venda ou “márketing” de elementos culturais dun pobo pode ter un impacto positivo, no sentido de que pode provocar “respostas creativas nas culturas locais” (Greenwood 1989: 184 citado en Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 136); pero os seus impactos poden ser tamén negativos se chega a “roubarlle á xente as significacións a través de que organizan as súas vidas” (Greenwood 1989: 179 citado en Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 136).

Os Garifuna son unha etnia de varios países de América Central que falan unha variedade do inglés, o español e o seu idioma de Garifuna e son crioulos/as, con antepasados africanos e indios (da illa de San Vicente do Caribe). En Honduras son unha minoría. Os Garifuna de Punta Gorda dín que persoas doutras etnias gañan a vida vendendo o *seu patrimonio*. Os turistas chegan a esta illa do continente e tamén nos barcos cruceiro que viaxan pola zona. Moitos van atraídos pola presenza dun arrecife de coral magnífico. Como en moitos países, en Honduras o turismo é máis importante que anteriormente a causa de cambios radicais na economía mundial e tamén a causa do desastre do furacán Mitch que sufriu a zona en 1998 (cando perderon a súa casa dous millóns de persoas) (Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 139).

Pero ademais de ver o coral, os turistas queren aprender algo sobre o modo de vivir e o patrimonio dos habitantes da illa. Os Garifuna da illa de Roatan están a favor do desenvolvemento dunha industria turística en Punta Gorda pero queren non só beneficiarse eles mesmos senón tamén ter o papel de presentarse a si mesmos ós turistas. É unha cuestión de “presentarse” en vez de “ser presentados polos outros” (Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 136). Unha parte desta actitude responde a idea de que, se os habitantes dun lugar ou zona participan na promoción do seu patrimonio para os turistas, estes poderán ter unha imaxe máis sutil e detallada e máis afastada do estereotipo. Os Garifuna desta illa en particular queren explicar as súas experiencias, as súas ideas e prácticas culturais. Eles non pretenden facer “márketing” dunha etnia en xeral senón máis ben prover servizos, incluíndo os de ser guías da súa zona, para que os que visitan Punta Gorda podan aprender máis da súa paisaxe e das culturas dos habitantes de distintas etnias (ou distintos pasados). O exemplo específico que dan os Garifuna de Punta Gorda é o do estilo de baile que se chama “Baile de Punta” (Punta dancing). Agora mesmo, hai grupos que bailan para os turistas pero o fan nunha maneira moi distinta a como baila a xente frecuentemente nos seus barrios e familias. O fan con pasos distintos do tradicional e sen explicar a historia do baile e a cultura Garifuna. Os Garifuna queren ter máis control sobre o que aprenden os turistas cando ven “o baile de punta” durante súa estancia no pobo de Punta Gorda (ibid: 146-150). Explican os antropólogos: “Os Garifuna de Roatan descubren e redescubren continuamente a profundidade e potencial de súa cultura a través de turismo (1996a: 7; Tilley 1997: 78, 86)” (ibid: 152). Non queren que os turistas consuman elementos da súa cultura como o baile de punta nunha maneira semellante ao consumo de comida rápida (ibid). “Os Garifuna queren xestionar a súa cultura o

mesmo que os exipcios e os gregos hoxe en día queren ter control sobre os obxectos de seu patrimonio que están agora expostos no Museo Británico en Londres” (ibid: 152). Están de acordo estes antropólogos, e os Garifuna mesmos, con Carlos Alberto Alfonso, un antropólogo que di claramente que cando se produce un “coñecemento explotable”, “a loita das poboacións sen moito poder por unha identidade reforzada reside na súa capacidade de ditar os termos do márketing [da súa cultura].” (Strathern et al. 1998: 122 citado en Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 152). Os Garifuna queren que os turistas saian do seu territorio “coas narrativas, discursos e versións do pasado e presente que conteñan algo da experiencia, identidade e ideas dos Garifuna acerca [dos temas]de Sí Mesmo, Doutro e o mundo máis amplo”” (Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 153; as maiúsculas na versión orixinal no inglés).

Outros antropólogos, como Hazel Tucker no seu estudo do turismo nunha aldea en Turquía, argumenta o mesmo. Tucker explica que cando hai relacións abertas e próximas entre os habitantes e os turistas, hai máis posibilidade de facer o que ela chama “negociar” un turismo “sostible”, un turismo que non é negativo para a cultura e as vidas dos residentes (Tucker 2001). Ela fixo traballo de campo nun lugar de Göreme na Cappadocia, unha rexión que atrae ós turistas debido ós monumentos (e.x. mosteiros cristiáns) e os efectos da presenza de moita rocha volcánica (que se chama *tufa*) na paisaxe, que inclúen as casas feitas nas covas e nas grutas (ibid: 870). Os turistas que visitan este lugar, e sobre todo os que viaxan sós e non cunha compañía de viaxes, prefiren andar polas súas rúas, tirando fotos e falando coa xente, algúns dos cales ofrecen pensións ou outros servizos para os turistas. Eles tamén prefiren intercambiar impresións e información cos que visitan a súa poboación pero sen as limitacións dun guión que está empacutado por outros (como, por exemplo, unha compañía de viaxes). A antropóloga observou un encontro no que unha guía da cidade (de Istanbul) contaba cousas falsas a un grupo de turistas, facendo dos de Göreme un estereotipo de “xente humilde”. Esta narración tivo lugar na casa-cova dunha familia que tamén ten unha pensión para aloxar os turistas. Pero a guía da cidade non lle deixou dicir nada á dona da casa; tratou á dona como un accesorio en vez de como unha participante no proceso de conservar o patrimonio das casas-covas desta zona. Despois de que o grupo saíse, a dona díxolle á antropóloga que prefería ter ela mesma a oportunidade de explicar o seu lugar e o seu patrimonio. O seu descontento coa situación non era rara porque ós turistas tampouco lles gustou a narración artificial e querían preguntar cousas ós seus anfitrións (ibid: 871-872).

Se os habitantes dunha zona gañan o acceso ó mercado de turismo e teñen algunha influencia sobre como os turistas experimentan e entenden a cultura deste lugar, créase tamén a cuestión de que se os anfitrións están participando nas actividades do patrimonio só para os Outros e Outras e non para eles e elas mesmos/as. Antropólogos e sociólogos de turismo como Dean MacCannell (1976) e Jeremy Boissevain (1996) explican que as actividades asociadas co patrimonio para o turismo poden afectar a experiencia que a xente posúe dos seus rituais e outras prácticas de toda a vida. Baseándonos nas distincións (de Erving Goffman) entre “a parte de atrás do escenario” (“back-stage”) e “o escenario” (“on-stage”) ou “a rexión dianteira” (“front region”) (MacCannell 1976: 105; tamén vexase Goffman 1959), podemos distinguir momentos e espazos que se poden dedicar ás interaccións cos turistas e outros que se poden gardar para as relacións que manteñen entre si os anfitrións. Pódese denominar a estes espazos e momentos simplemente “dianteiros” ou “traseiros” (“atrás de”) (ibid; citado por Tucker 2001: 874).

As ideas sobre espazos e momentos “para nós” e “para os outros” coinciden ben co tema que indiquei arriba: se as relacións directas entre turistas e os seus anfitrións son importantes para mostrar un patrimonio, hai que conceptualizar o que pasará nestes casos. Mary Louis Pratt e James Clifford falan das “zonas de contacto” (Clifford 1997: 192 e Pratt 1992) que xorden deste tipo de interacción. As “zonas de contacto” entre xente dun e doutro lugar ou dun e doutro país son necesarias para evitar un turismo baseado no márketing dunha cultura como un “espectáculo” exótico (Kirtsoglou e Theodossopoulos 2004: 149 seguindo Clifford 1997: 197). Unha zona de contacto implica que hai relacións e diálogo entre os habitantes e os de afora (os turistas).

Así pois afirmamos que (1) é importante que os habitantes dun lugar que é un destino turístico formen parte da provisión de servizos relacionados co patrimonio, e que (2) o obxectivo da promoción do patrimonio debería incluír o reforzo da cultura local en vez de súa diminución ou o seu debilitamento. Para levar a cabo estes resultados, hai que recoñecer que estamos falando da creación de “zonas de contacto” entre habitantes e turistas, ou, máis xeralmente, entre os anfitrións-guías dun complexo do patrimonio cultural e os que visitan a este complexo. Estas “zonas de contacto” non son tan distintas das “zonas” que temos noutros contextos, por exemplo, os nosos lugares de traballo. É o mesmo que sucede noutros contextos de contacto, ó mesmo tempo que participamos neles durante unha parte do noso día ou semana ou ano, participamos noutras

relacións e prácticas culturais cos nosos veciños, familias, parentes, e amigos (de toda a vida), relacións e prácticas que teñen unha lóxica cultural bastante profunda e forte. En todo caso, é necesario ter conciencia de que as nosas interaccións hoxe en día están baseadas nun pasado. Tamén, é importante recoñecer tanto as nosas propias identidades como as dos nosos interlocutores.

Antes de chegar á miña conclusión, quero indicar un detalle máis. O que podemos considerar como “o patrimonio” duns ou outros moitas veces non está moi claro. Nun artigo que trata das contradicións que xurdiron nun caso en Australia, James Weiner (1999) explica que referirse “á tradición” esixe un proceso de reflexión entre as persoas implicadas acerca do que é para elas o patrimonio. El mira en particular un caso no que un grupo de mulleres indíxenas australianas intentaron deter a construción dunha ponte. O seu argumento era que había uns coñecementos rituais femininos que prohibían este tipo de construción pero isto foi negado por outras mulleres e outros homes do mesmo grupo. Os antropólogos e arqueólogos que participaban nun xuízo que tivo lugar para decidir o que había que facer neste caso tampouco estaban de acordo. Weiner explica que este caso nos mostra que os coñecementos sobre “o patrimonio” ás veces non son tan claros. El tamén argumenta que os coñecementos e significados mesmos son procesos de diálogo e que son “evocados” a través das relacións entre xente participando en contextos sociais. Estes contextos poden incluír investigacións antropolóxicas e xuízos sobre os dereitos dos habitantes dun lugar. Estes contextos mostran que “o coñecemento do patrimonio”, igual ca os obxectos e espazos xeográficos, poden provocar complexidades interesantes como ou as que están implicadas nas seguintes preguntas: ¿de quen son os coñecementos? ¿é permisible compartir estes coñecementos con outros? ¿como se saben algúns detalles do propio pasado? ¿como se comparten, cando e con quen? Etcétera.

Eu creo que podemos aprender da análise de Weiner e entender a actividade de promover e “consumir” o patrimonio cultural como contextos no que as culturas son tamén “evocadas” a través das interaccións. Esta idea non está lonxe do que di Charles Taylor sobre a identidade e a importancia da “política de recoñecemento” uns ós outros. Nin está lonxe da tese que defende a necesidade de que exista unha “zona de contacto”.

Ter futuro: ter esperanza para si e para os outros e as outras. O patrimonio e a convivencia

Un dos mestres da antropoloxía aplicada, Robert Hackenberg, avanzou hai pouco o argumento de que no campo de patrimonio e o desenvolvemento económico-social (Hackenberg 2002: 288) é imprescindible un punto de vista etnográfico (“do abaixo cara arriba” en vez de “desde arriba cara abaixo”). Ademais, subliñou que o campo do patrimonio crecerá no futuro dentro da antropoloxía como un reflexo da importancia considerable que ten e terá como un sector económico a nivel mundial (ibid).

No meu traballo de campo na parroquia de Carreira, de Zas, constatei a importancia do traballo dos veciños no campo de patrimonio cultural nos últimos quince anos (por exemplo, Roseman 2003; tamén vexase Herrero Pérez 2003). A miña análise antropolóxica do que están facendo os veciños e veciñas de Carreira axudoume en entender que o tema de patrimonio lévanos a unha das cuestións claves de antropoloxía desde o principio: ¿como podemos aprender e apreciar (ou valorar) as diferenzas entre experiencias humanas distintas de maneira que cheguemos a un entendemento máis profundo e forte entre todos no mundo? Quero propoñer que a promoción do patrimonio ten moito que ver non só co pasado senón tamén co presente e o futuro. Se miramos o noso patrimonio cultural ou o patrimonio doutros, estamos participando na historicidade e tamén na afirmación de identidades. Esta actividade pode levar con ela transformacións importantes: o reforzo da identidade e solidariedade entre veciños e veciñas, algo que pode axudar ó que chamo “a convivencia interna”. Tamén, pode levar ós participantes á intensificación do entendemento entre xente con antepasados distintos, unha forma de “convivencia translocal”. Para iso, é crucial que se dea o “recoñecemento” de Taylor (1994). Todo iso está conectado coa esperanza nun futuro de diálogo que supere as barreiras que poden impedir que un/unha preste atención ó outro/a.

Bibliografía

Boissevain, Jeremy. 1996. Introduction. En *Coping with tourists: European reactions to mass tourism*. J. Boissevain, ed. Oxford: Berghahn. Páxinas 1-26.

- Borton, Anthony. 1977. The history and development of the horse. En *The horse*. J. Warren Evans et al. San Francisco: W. H. Freeman and Company, páxinas 3-17.
- Clifford, James. 1997. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clutton-Brock, Juliet. 1992. *Horse power: a history of the horse and the donkey in human societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- El Correo Gallego. 2005. Nace la empanada Beckham. En *El Correo Gallego*, mercores, 15 de xuño, páxina 35.
- Foucault, Michel. 1980 [1972]. *Power/knowledge*. Colin Gordon, ed. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1995 [1977]. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Alan Sheridan, tradutor do francés. New York: Random House.
- Gadamer, Hans Georg. 1975. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Garden City: Doubleday.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith, tradutores e editores. New York: International Publishers.
- Greenwood, Davvyd. 1989. Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commodification. En *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Valene L. Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, páxinas 171-185.
- Gutmann, Amy. 1994. Introduction. En *Multiculturalism*. Charles Taylor. Princeton: Princeton University Press, páxinas 3-24.
- Hackenberg, Robert A. 2002. Closing the gap between anthropology and public policy: the route through cultural heritage development. *Human Organization* 61(3): 288-298.
- Herrero Pérez, Nieves. 2003. Antropoloxía, patrimonio cultural e educación: observando procesos de patrimonialización en Galicia. *ADAXE: Revista de Estudos e Experiencias Educativas* 19: 23-45.
- Hobsbawm, Eric, e Terrence Ranger, eds. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirtsoglou, Elisabeth, and Dimitrios Theodossopoulos. 2004. "They are taking our culture away": tourism and culture commodification in the Garifuna community of Roatan. *Critique of Anthropology* 24(2): 135-157.
- Lizundia, Fernando I. 2005. El mustang escapa al matadero. *El Mundo*, sábado, 28 de maio, páxina 43.

- MacCannell, Dean. 1976. *The tourist: A new theory of the leisure class*. Berkeley: University of California Press.
- McLaren, Leah. 2005. Endangered U.S. horses avoid slaughter. *The Globe and Mail*, venres, o 29 de abril, páxinas A1, A13.
- Pratt, Mary L. 1992. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Primitive Advertising. Documentos electrónicos. <http://www.primitive.advertising.com/>. Varias páxinas accedidas en maio de 2005.
- Roseman, Sharon R. 2003. Poniendo la artesanía gallega y el turismo rural gallego en el mapa global: políticas administrativas y propuestas locales. En *Las expresiones locales de la globalización: México y España*. Carmen Blanco e Encarnación Aguilar, coord. México: CIESAS, Universidad Iberoamericana, e Editorial Miguel Ángel Porrúa, páxinas 381-404.
- Save the Mustang foundation. Documentos electrónicos. <http://www.savethemustangfoundation.com/>. Varias páxinas accedidas en maio de 2005.
- Silverman, Marilyn, e Philip H. Gulliver. 1992. Historical anthropology and the ethnographic tradition: a personal, historical, and intellectual account. En *Approaching the past: historical anthropology through Irish case studies*. Marilyn Silverman e Philip H. Gulliver, eds. New York: Columbia University Press, páxinas 3-72.
- Smith, Valene. ed. 1977. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn, M. Carneiro da Cunha, P. Descola, C. Alberto Afonso e P. Harvey. 1998.
- Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate. *Social Anthropology* 6(1): 109-126.
- Taylor, Charles. 1992 The politics of recognition. En *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, páxinas 25-73.
- Tilley, Chris. 1997. Performing culture in the global village. *Critique of Anthropology* 17(1): 67-89.
- Tucker, Hazel. 2001. Tourists and troglodytes: negotiating for sustainability. *Annals of Tourism Research* 28(4): 868-891.
- Wagner, Roy. 1981 [1975]. *The invention of culture*. Edición revisada. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiner, James F. 1999. Culture in a sealed envelope: the concealment of Australian Aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island bridge affair. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(2): 193-210.

Winkelman, Michael. 2001. Ethnicity and psychocultural models. *Cultural diversity in the United States: a critical reader*. Ida Susser e Thomas C. Patterson, eds. Malden e Oxford: Blackwell Publishers, páxinas 281-301.